L'IDEOLOGIE DU TRAVAIL

Alain de Benoist

L'idéologie du travail semble trouver son origine dans la Bible. Dès sa création, l'homme y est en effet défini par l'action qu'il exerce sur la nature : « Fructifiez, multipliez, emplissez la Terre, soumettez-la » (Gen. 1, 28). Dieu a mis l'homme au jardin d'Eden *ut operatur*, « pour travailler » (Gen. 2, 15). Ce passage est antérieur au récit de la faute originelle. Ce n'est donc pas, comme on le dit trop souvent, de cette faute que résulte le travail, mais seulement les conditions plus pénibles dans lesquelles il devra désormais s'effectuer : après la faute, l'homme gagnera son pain « à la sueur de son front ».

Par cette mission assignée à l'homme de « soumettre » la Terre s'inaugure déjà le déploiement planétaire et inconditionné de l'essence de la technique moderne, comme point d'aboutissement d'une métaphysique instaurant entre l'homme et la nature un rapport purement instrumental. L'homme a vocation au travail, et ce travail a vocation à transformer le monde ; il représente donc une rupture avec l'être, une domination sur un monde institué en objet de la maîtrise humaine. De même que l'homme est l'objet de Dieu, la Terre devient l'objet de l'homme, qui la transforme en l'arraisonnant, c'est-à-dire en l'assujettissant à la rationalité technicienne. Parallèlement, le travail prend une valeur éminemment morale. Saint Paul dira : « Si quelqu'un ne veut point travailler, qu'il ne mange pas », phrase énoncée à l'origine sous la forme d'un constat (« qui ne travaille pas ne mange pas »), mais qui devient très vite une formule prescriptive : « qui ne travaille pas n'a pas le droit de manger ».

Cette vision du monde, qui nous paraît aujourd'hui si familière, est en rupture totale avec la conception qui prévaut dans la quasi-totalité des sociétés traditionnelles où, loin que nécessité fasse loi, c'est au contraire dans le refus de se soumettre au règne de la nécessité matérielle que réside l'essence de ce qui est proprement humain. Marshall Sahlins a montré ainsi, de façon convaincante, que les sociétés « primitives » sont des sociétés où l'on ne travaille guère plus de trois ou quatre heures par jour, parce qu'on y limite volontairement les besoins et qu'on y donne au « temps libre » le primat sur l'accumulation des biens[1].

Dans l'Antiquité européenne, c'est précisément parce qu'il est considéré comme le lieu par excellence de l'assujettissement à la nécessité que le travail est méprisé. Ce mépris se retrouve aussi bien chez les Grecs et les Romains que chez les Thraces, les Lydiens, les Perses et les Indiens. L'idée la plus commune est que, tout ce que produit l'économie étant par définition périssable, il en résulte que le travail, qui est le moteur de l'économie, n'est pas apte à représenter ce qui excède la simple naturalité de l'existence humaine. En Grèce tout particulièrement, le travail est perçu comme une activité servile qui, comme telle, est antagoniste de la liberté, et donc aussi de la citoyenneté[2]. « Un berger athénien, note à ce propos Alain Caillé, est un citoyen, à la différence des riches artisans, non parce qu'il est un travailleur, comme le croiraient les Modernes, mais au contraire parce qu'il est un oisif, parce qu'il dispose de ce

loisir (*shkolè*) qui seul rend les hommes pleinement humains »[3]. « Il n'est pas possible d'exercer la vertu quand on mène la vie d'un artisan », écrit Aristote[4].

On aurait tort de voir dans cette dévalorisation du travail le simple reflet d'une vision hiérarchique de la société et la conséquence de la « commodité » représentée par la présence d'esclaves. Elle traduit en réalité une idée beaucoup plus importante : l'idée que la liberté (comme d'ailleurs aussi l'égalité) ne peut résider dans la sphère de la nécessité, et qu'il n'y a de vraie liberté que dans l'affranchissement de cette sphère, c'est-à-dire dans l'au-delà de l'économique. A la limite, comme l'explique Hannah Arendt, ce n'est pas parce qu'il est esclave que l'esclave travaille, mais c'est parce qu'il travaille qu'il est esclave. « Le travail était indigne du citoyen, ajoute André Gorz, non pas parce qu'il était réservé aux femmes et aux esclaves ; tout au contraire, il était réservé aux femmes et aux esclaves parce que “travailler, c'était s'asservir à la nécessité”. Et seul pouvait accepter cet asservissement celui qui, à la manière des esclaves, avait préféré sa vie à la liberté et donc fait preuve de son esprit servile. L'homme libre, lui, refuse de se soumettre à la nécessité ; il maîtrise son corps afin de ne pas être esclave de ses besoins et, s'il travaille, c'est seulement pour ne point dépendre de ce qu'il ne maîtrise pas, c'est-à-dire pour assurer ou accroître son indépendance ». C'est pourquoi « l'idée même de “travailleur” était inconcevable dans ce contexte : voué à la servitude et à la réclusion dans la domesticité, le “travail”, loin de conférer une “identité sociale”, définissait l'existence privée et excluait du domaine public celles et ceux qui y étaient asservis »[5].

De façon révélatrice, cette opposition entre régime de la nécessité et domaine de la liberté se superpose, dans l'idéal antique, à l'opposition entre sphère privée et sphère publique. C'est ainsi que pour Aristote, l'économie relève du domaine « familial ». Elle se définit, au sens propre, comme un ensemble de règles d'administration domestique (*oikos-nomos*), qu'Aristote distingue d'ailleurs nettement de la production de biens en vue d'un échange marchand, c'est-à-dire de la chrématistique. Comme telle, elle s'oppose à la sphère publique, domaine de la liberté, dont la jouissance suppose l'« oisiveté » nécessaire à la participation aux affaires communes. La liberté est affaire publique ; elle ne saurait être obtenue dans et par le privé.

Il n'existe d'ailleurs à l'époque aucun mot générique pour désigner le travail. Les termes les plus couramment employés par les Grecs (*ponos*, *ergon*, *poiesis*) témoignent d'une appréciation qualitativement différenciée des activités humaines. Celles-ci sont jugées selon leur conformité avec la nature ou d'après la valeur d'usage et la qualité du produit. « Dans le cadre de la technique et de l'économie antique, souligne Jean-Pierre Vernant, le travail n'apparaît [...] que sous son aspect concret. Chaque tâche se trouve définie en fonction du produit qu'elle vise à fabriquer [...] On n'envisage pas le travail dans la perspective du producteur, comme expression d'un même effort humain créateur de valeur sociale. On ne trouve donc pas, dans la Grèce ancienne, une grande fonction humaine, le travail, couvrant tous les métiers, mais une pluralité de métiers différents, dont chacun constitue un type particulier d'action produisant son ouvrage propre »[6].

Le même état d'esprit se retrouve à Rome. Du travail manuel, Sénèque dit qu'il est « sans honneur et ne saurait revêtir même la simple apparence de l'honnêteté ».

Cicéron ajoute que « le salaire est le prix d'une servitude », que « rien de noble ne pourra jamais sortir d'une boutique », que « la place d'un homme libre n'est pas dans un atelier »[7]. La langue latine distingue nettement le *labor*, qui évoque le travail pénible et aliénant, et l'*opus*, l'œuvre ou activité créatrice. « Travailler » (*laborare*) a souvent le sens de « souffrir » : « *laborare ex capite* », « souffrir d'un mal de tête »[8]. A l'inverse, le mot *otium* ne désigne nullement la paresse ou le fait de « ne rien faire », mais bien l'activité supérieure orientée vers la création, dont le commerce représente la négation (*neg-otium*, « négoce »). Quant au moderne mot « travail », il vient, on le sait, de *tripalium*, terme qui désignait à l'origine un instrument de torture...

Dès les premiers siècles de notre ère, le christianisme s'est efforcé de lutter contre ce mépris du travail. Jésus et ses apôtres n'avaient-ils pas été eux-mêmes des travailleurs manuels (ou supposés tels) ? On ne comptera bientôt plus les saints patrons des différents métiers. Et pourtant, durant des siècles, l'idée subsistera que l'homme n'est pas fondamentalement fait pour travailler, que le travail n'est qu'une triste nécessité, non quelque chose qu'il faut ennoblir ou louanger, et que certaines activités sont incompatibles avec la qualité d'un homme libre. C'est en réaction à cette idée si fortement enracinée que la bourgeoisie, à partir du XVII[e] siècle surtout, multipliera les critiques contre le caractère « improductif », et donc « parasitaire », du mode de vie aristocratique.

André Gorz est l'un de ceux qui a le mieux saisi à quel point ce que nous appelons aujourd'hui « travail » est, dans sa généralité même, une invention de la modernité. « L'idée contemporaine du travail, écrit-il, n'apparaît en fait qu'avec le capitalisme manufacturier. Jusque là, c'est-à-dire jusqu'au XVIII[e] siècle, le terme de “travail” (*labour*, *Arbeit*, *lavoro*) désignait la peine des serfs et des journaliers qui produisaient soit des biens de consommation, soit des services nécessaires à la vie et exigeant d'être renouvelés, jour après jour, sans jamais laisser d'acquis. Les artisans, en revanche, qui fabriquaient des objets durables, accumulables, que leurs acquéreurs léguaient le plus souvent à la postérité, ne “travaillaient” pas, ils “oeuvraient” et dans leur “œuvre” ils pouvaient utiliser le “travail” d'hommes de peine appelés à accomplir les tâches grossières, peu qualifiées. Seuls les journaliers et les manoeuvres étaient payés pour leur “travail” ; les artisans leur faisaient payer leur “œuvre” selon un barème fixé par ces syndicats professionnels qu'étaient les corporations et les guildes. Celles-ci proscrivaient sévèrement toute innovation et toute forme de concurrence [...] La “production matérielle” n'était donc pas, dans son ensemble, régie par la rationalité économique »[9].

Longtemps en effet, le travail, quoique réhabilité, est resté dans une certaine mesure à l'abri de considérations purement utilitaires ou marchandes. Au Moyen Age, en particulier, le métier a valeur d'intégration sociale. Il est avant tout un mode de vie, une façon d'être au monde et, comme tel, il reste dans la dépendance d'un certain nombre d'attitudes éthiques excédant la sphère de la seule matérialité, qui imprègnent l'ensemble d'une société où se juxtaposent et s'entrecroisent des modes de vie nettement différents. Les métiers ont leurs règles propres, leurs traditions. Des coutumes festives et des croyances populaires s'associent à leur exercice, contribuant ainsi à limiter les effets de la seule raison économique.

Le travail dépensé dans la construction des cathédrales, par exemple, est tout

sauf un travail qui vise à l'utilité. C'est ce que notait, dans une page bien connue, Georges Bataille : « L'expression de l'intimité dans l'église [...] répond à la vaine consumation du travail : dès l'abord, la destination de l'édifice le retire à l'utilité physique et ce premier mouvement s'accuse dans une profusion de vains ornements. C'est que la construction d'une église n'est pas l'emploi profitable du travail disponible, mais sa consumation, la destruction de son utilité. L'intimité n'est exprimée qu'à une condition par une chose : que cette chose soit au fond le contraire d'une chose, le contraire d'un produit, d'une marchandise : une consumation et un sacrifice »[10].

C'est à cette forme de travail que Péguy fait allusion quand il évoque la piété de l'« ouvrage bien faite », le temps où l'on chantait en travaillant, où l'on donnait dans son travail le meilleur de soi-même parce qu'il en allait, dans ce travail, de la réalisation de soi-même : « Nous avons connu des ouvriers qui avaient envie de travailler [...] Travailler était la joie même, et la racine profonde de leur être [...] Il y avait un honneur incroyable du travail [...] Il fallait qu'un bâton de chaise fût bien fait [...] Il ne fallait pas qu'il fût bien fait pour le salaire ou moyennant le salaire [...] pour le patron ou pour les connaisseurs [...] Il fallait qu'il fût bien fait en lui-même [...] C'est le principe même des cathédrales... ».

*

Péguy, cependant, rejette la conception calviniste, où la compulsion au travail trouve sa légitimité dans l'ordre de la foi (le travail comme soumission nécessaire à l'exigence de salut), tout comme la conception bourgeoise, qui ne considère comme travail authentique que celui qui ne procure aucun amusement. Il ne fait pas du travail le but suprême de l'existence. Il place au-dessus des tâches nécessaires à la subsistance les activités de l'esprit qui permettent à la personnalité de s'épanouir. Il sait que les valeurs éthiques et culturelles sont supérieures à la simple production d'objets. Et il est le premier à convenir que le travail a radicalement changé depuis qu'il n'est plus régi que par les lois économiques de l'offre et de la demande, de la production et du marché.

C'est en effet avec la Réforme, puis avec l'émergence des théories libérales, que la « valeur-travail » devient à la fois valeur dominante et valeur en soi. Chez Locke, la propriété se fonde sur le travail, et non plus sur les besoins, attitude typiquement moderne qui justifie déjà l'appropriation illimitée. Parallèlement, la justice est elle-même fondée sur un droit de propriété posé comme absolu, aux antipodes de la pensée traditionnelle qui rapporte la justice à l'équité et à des relations ordonnées à l'intérieur d'un tout. La propriété remonterait à l'« état de nature » et serait le fruit du travail individuel, c'est-à-dire de l'appropriation par l'individu de tout ce qu'il retire à la nature et prend à la terre. C'est la naissance de l'« individualisme possessif » (Macpherson).

Le travail n'est pas moins fondamental chez Adam Smith. L'introduction de la *Richesse des nations* s'ouvre sur ces mots : « Le travail annuel d'une nation est le fonds primitif qui fournit à sa consommation annuelle toutes les choses nécessaires et commodes de la vie ; et ces choses sont toujours ou le produit immédiat du travail,

ou achetées des autres nations avec ce produit »[11]. Smith ajoute immédiatement l'idée concomitante que cette richesse (les « choses nécessaires et commodes de la vie ») produite par le travail est susceptible d'être accrue par le progrès constant des méthodes de rendement. Il avance enfin l'idée que l'échange entre les richesses ainsi produites, échange dont le seul moteur est la recherche de l'intérêt égoïste, permet la diffusion optimale de tous les bienfaits résultant de la division du travail. La valeur s'identifie donc essentiellement au travail, qui en constitue en quelque sorte la substance et permet seul de la mesurer, étant entendu que c'est dans l'échange marchand que cette valeur se cristallise. « Le travail, écrit Adam Smith, est la mesure réelle de la valeur échangeable de toute marchandise »[12]. Pour Smith, le juste prix est donc celui du marché : la marchandise qui s'échange sur le marché est vendue exactement pour ce qu'elle vaut (« prix naturel »), et sa valeur exprimée en argent renvoie au travail qu'elle représente : « Le travail mesure la valeur, non seulement de cette partie du prix qui se résout en travail, mais encore de celle qui se résout en rente, et de celle qui se résout en profit »[13]. Et encore : « Ce n'est point avec de l'or ou de l'argent, c'est avec du travail que toutes les richesses du monde ont été achetées originairement ; et leur valeur pour ceux qui les possèdent et qui cherchent à les échanger contre de nouvelles productions, est exactement égale à la quantité de travail qu'elles les mettent en état d'acheter ou de commander »[14]. Toute la pensée de Smith repose sur ce lien entre l'échange et le travail, le premier englobant le second dans les conditions modernes de l'activité économiques, mais le second formant la pierre d'achoppement de tout l'édifice. L'homme est dès lors aussi « naturellement » commerçant qu'il est travailleur : « Ainsi, chaque homme subsiste d'échanges et devient une espèce de marchand, et la société elle-même est proprement une société commerçante »[15]. Comme l'écrit Louis Dumont, « en somme toute chose est travail et le travail est toute chose, de sorte que nous travaillons même lorsque nous ne travaillons pas et nous contentons d'échanger »[16] !

En fait, on trouve chez Smith deux définitions de la valeur-travail. Dans la première, qui est implicite, la valeur consiste dans la quantité de travail nécessaire à la production d'un bien. Dans la seconde, qui en est dérivée et qui est aussi la principale, la valeur d'un bien consiste dans la quantité de travail que l'on peut obtenir en échange de ce bien (l'échange permettant en quelque sorte de « vérifier » la valeur-travail inhérente à la seule production). Dans les deux cas, on se trouve en présence d'une affirmation (ou d'un argument de droit naturel) dénuée de toute valeur empirique ou opératoire. La théorie revient simplement à poser que l'homme est créateur de la valeur par le biais de son travail, qui le fait maître et souverain transformateur de la nature. « Cette relation naturelle de l'homme individuel aux choses, note Louis Dumont, se reflète en quelque façon dans l'échange égoïste entre hommes qui, tout en étant un succédané du travail, lui impose sa loi et permet son progrès. Comme dans la propriété de Locke, c'est le sujet individuel qui est exalté, l'homme égoïste échangeant aussi bien que travaillant, qui, dans sa peine, son intérêt et son gain, travaille [...] au bien commun, à la richesse des nations »[17].

Adam Smith dévie cependant lorsque, à partir de cette théorie de la valeur-travail, il s'emploie à justifier le salariat et le jeu du capital. Il affirme en effet que le travailleur doit partager avec son employeur le produit du capital. Or, cette affirmation paraît démentir que la valeur du produit se ramène à la quantité de travail nécessaire à la production, puisque cette quantité, seul le travailleur l'a produite. Conscient de la

difficulté, Smith écrit : « Ce n'est plus alors la quantité de travail communément dépensée pour acquérir ou produire une marchandise, qui est la seule circonstance sur laquelle on doive régler la quantité de travail que cette marchandise pourra communément acheter, commander ou obtenir en échange. Il est clair qu'il sera encore dû une quantité additionnelle pour le profit du capital qui a avancé les salaires de ce travail et qui en a fourni les matériaux »[18]. Cette « quantité additionnelle » reste néanmoins mystérieuse. Smith tente en fait d'assimiler la valeur-travail inhérente à un produit au salaire que reçoit le travailleur pour ce produit, comme si la valeur du travail payé par le salaire était identique à la valeur réelle créée par ce travail : « Ce qui constitue la récompense naturelle ou le salaire du travail, c'est le produit du travail »[19]. Mais cette assimilation est arbitraire, ce que Marx ne manquera pas de relever.

La démarche de Smith trouve ainsi son fondement dans l'idée que toute la diversité des activités humaines peut être ramenée à une substance unique, et que c'est cette substance, en l'occurrence le travail, qui permet de transformer l'hétérogène en homogène, la qualité en quantité. En même temps, Smith affirme que tout travail doit être « productif », c'est-à-dire dirigé vers la production de marchandises utiles dont la consommation permettra, à son tour, de produire de nouvelles choses consommables. Il en résulte que l'activité non « productive » est un non-sens au regard de la vie des sociétés.

Cette idée d'un travail qui serait au fondement même de l'existence humaine se retrouve chez Ricardo, pour qui « la valeur d'une marchandise dépend de la quantité relative de travail nécessaire à sa production »[20]. Les successeurs de Smith se partageront ensuite sur l'importance relative à donner respectivement au travail et à l'échange. La théorie néoclassique, notamment chez Walras, essaiera d'assimiler valeur d'échange et valeur d'usage en expliquant la première par la limitation d'une quantité utile, c'est-à-dire par la rareté. L'idée que la valeur doive être indexée sur la seule utilité n'est en effet pas tenable : l'eau est plus utile que le diamant, mais infiniment moins coûteuse ; le plan du prix et celui de l'utilité sont irréductibles l'un à l'autre. Les économistes libéraux s'efforceront donc de prendre en compte à la fois l'utilité et la rareté, et les marginalistes développeront un point de vue consistant à évaluer, non plus la quantité globale de biens, mais la valeur « marginale » prise par le dernier d'entre eux — mais « sans parvenir à opérer la synthèse utilité-rareté dans une explication cohérente »[21]. Cette théorie aboutit en fait à rendre insoluble le problème de la transformation de la valeur en prix de production.

*

Marx, lui, s'attaque à la question de la valeur — où Proudhon voyait la « pierre angulaire de l'édifice économique »[22] — en séparant de façon radicale théorie de la valeur et théorie des prix. La valeur est chez lui la substance de l'échange, alors que le prix n'en représente que l'apparence. Le prix, dit-il, n'est que « le nom monétaire du travail réalisé dans la marchandise »[23], ce qui donne à penser que la véritable valeur d'échange peut ne pas toujours coïncider avec le prix. Pourtant, sur ce point, l'opinion de Marx s'est révélée fluctuante. Au départ, Marx semble estimer comme Adam Smith que les biens s'échangent sur le marché à leur valeur réelle : « Des

marchandises peuvent bien être vendues à des prix qui s'écartent de leur valeur ; mais cet écart apparaît comme une infraction à la loi de l'échange. Dans sa forme normale, l'échange des marchandises est un échange d'équivalent ». Cette opinion, avancée au livre I du *Capital*, où Marx fait varier les prix effectifs autour des valeurs, est abandonnée et corrigée au livre III, où ce sont surtout les prix de production qu'il prend en considération[24]. Apparemment, Marx s'est rendu compte que si l'échange d'équivalent était la « forme normale » de l'échange, il lui faudrait alors admettre que les taux de profits sont différents selon les secteurs, alors qu'il affirme au contraire que la concurrence capitaliste tend à les égaliser.

Quoi qu'il en soit, pour Marx, la valeur d'un bien ne procède pas fondamentalement de l'échange, mais bel et bien du travail nécessaire à sa production : la valeur « naturelle » d'une marchandise correspond à la quantité de travail « coagulé » en elle. Cette idée, on l'a vu, n'est pas étrangère à la pensée d'Adam Smith, tout comme d'ailleurs la conviction qu'il existe un lien entre la division du travail et la possibilité d'un échange du produit de ce travail sous la forme d'une marchandise. Toutefois, là où Smith croyait discerner une manière d'« harmonie » entre le plan du travail et celui de l'échange, Marx affirme l'existence d'un déséquilibre potentiel qui, en régime capitaliste, serait la règle générale. Pour ce faire, il a recours à la notion de *plus-value* qu'il déduit de l'opposition entre la valeur d'usage et la valeur d'échange.

La distinction entre valeur d'usage et valeur d'échange est très ancienne, puisqu'on la trouve déjà chez Aristote. Au XIVe siècle, Buridan écrit : « Dans l'échange, le prix des objets ne se règle pas d'après leur valeur naturelle, mais d'après le service qu'ils nous rendent en nous procurant ce qu'il nous manque »[25]. La valeur d'usage est celle qui appartient à la chose elle-même, tandis que la valeur d'échange n'apparaît comme grandeur mesurable que dans la confrontation des marchandises échangées (et dans le rapport social auquel donne lieu cet échange). Pour Marx, il faut donc distinguer la valeur que possède le bien pour le travailleur qui l'a produit et qui s'en sert, valeur déterminée par sa qualité, mais aussi son utilité[26], et la valeur que ce même bien acquiert pour le travailleur dans l'échange, qui exprime, elle, un rapport quantitatif : « Comme valeurs d'usage les marchandises ont avant tout des qualités différentes, comme moyens d'échange elles ne peuvent différer que par la quantité et ne renferment donc à ce titre aucun atome de valeur d'usage »[27]. Contrairement à beaucoup d'autres économistes, Marx ne se demande donc pas s'il faut tirer la valeur d'échange de la valeur d'usage, ou le contraire. Il entend plutôt montrer que leur opposition naît de la considération abstraite de deux « moments » différents du phénomène de la valeur, que les deux valeurs s'engendrent l'une l'autre dans le même acte d'échange, mais que la valeur, en tant que catégorie complète, s'élève au-dessus de cette antithèse et la fait disparaître.

Marx s'interroge d'autre part sur ce qui rend possible la comparaison des valeurs d'usage des marchandises, c'est-à-dire sur la source de leur commensurabilité. Pour que toutes les marchandises puissent être échangées, dit-il, il faut bien qu'à l'origine elles possèdent une qualité ou une caractéristique commune qui les rende susceptibles d'être rapportées à une même unité de mesure, c'est-à-dire à un étalon commun, par rapport auquel elles représentent un plus ou un moins. « Ce quelque chose de commun, écrit Marx, ne peut être une propriété naturelle quelconque,

géométrique, physique, chimique, etc. des marchandises. Leurs qualités naturelles n'entrent en considération qu'autant qu'elles leur donnent une utilité qui en fait des valeurs d'usage. Mais d'un autre côté, il est évident que l'on fait abstraction de la valeur d'échange des marchandises quand on les échange et que tout rapport d'échange est même caractérisé par cette abstraction »[28]. Conclusion : comme l'avait déjà pressenti Adam Smith, le seul dénominateur commun à toutes les marchandises ne peut être que le travail « socialement nécessaire » pour les produire. La valeur d'échange peut alors être définie comme le rapport existant entre la marchandise et le travail socialement nécessaire à sa production. En tant que facteur de production, seul le travail social crée de la valeur d'échange : les forces « naturelles » ne produisent que de la valeur d'usage, qui ne peuvent donner lieu à de la valeur d'échange que pour autant que l'homme les exploite par son travail[29]. Seul le travail, en d'autres termes, permet à la valeur d'usage de se transformer en valeur d'échange, cette transformation faisant perdre leur valeur d'usage aux marchandises engagées dans l'échange : « La valeur d'usage des marchandises une fois mise de côté, il ne leur reste plus qu'une qualité, celle d'être des produits du travail [...] Le quelque chose de commun qui se montre dans le rapport d'échange ou dans la valeur d'échange des marchandises est par conséquent leur valeur ; et une valeur d'usage, ou un article quelconque, n'a une valeur qu'autant que du travail humain est matérialisé en lui [...] Métamorphosés en sublimés identiques, échantillons du même travail indistinct, tous ces objets ne manifestent plus qu'une chose, c'est que dans leur production une force de travail humaine a été dépensée, que du travail humain y a été accumulé. En tant que cristaux de cette substance sociale commune, ils sont réputés valeurs »[30]. Seul, par conséquent, le travail permet de mesurer la valeur d'échange des biens produits. Parallèlement à leur existence matérielle, toutes les marchandises peuvent être réduites à une abstraction commune, la valeur-travail ou travail « indistinct », substance sociale dont elles représentent la forme cristallisée.

Mais si le travail constitue la mesure de la valeur, comment est-il possible de mesurer le travail ? Marx répond : « Par le *quantum* de la substance “créatrice de valeurs” contenue en lui », la quantité de travail ayant « elle-même pour mesure sa durée dans le temps »[31]. « Le temps socialement nécessaire à la production des marchandises, précise-t-il, est celui qu'exige tout travail, exécuté avec le degré moyen d'habileté et d'intensité et dans des conditions qui, par rapport à un milieu social donné, sont normales »[32]. Et de conclure : « Nous connaissons maintenant la substance de la valeur : c'est le travail. Nous connaissons la mesure de cette quantité : c'est la durée du travail »[33].

Cette théorie se heurte toutefois, d’emblée, à une objection classique, déjà avancée par Ricardo. Si c'est la quantité de travail qui détermine la valeur, il doit en résulter que cette valeur est automatiquement augmentée quand la quantité de travail et plus grande, et diminuée quand elle est plus faible. Or, l'expérience montre évidemment qu'il n'en est rien. Pour tourner la difficulté, Marx distingue alors deux formes différentes de travail : le travail concret et le travail abstrait. Le travail concret, « vivant »[34], est toujours un travail particulier, créateur de valeurs d'usage déterminées, tandis que le travail abstrait, producteur de valeur d'échange, correspond à une libération générale d'énergie indépendante de son application spécifique à un produit donné : « Tandis que le travail qui crée la valeur d'échange se réalise dans l'égalité des marchandises en tant qu'équivalents généraux, le travail en

tant qu'activité utile et productive se réalise dans l'infinie diversité de ses valeurs d'usage. Tandis que le travail créateur de la valeur d'échange est le travail général abstrait et égal, le travail créateur de valeurs d'usage est en revanche du travail concret et particulier qui, suivant la forme et la matière, se divise en une variété infinie de types de travail »[35]. Seul le travail concret correspond alors au mode permanent de l'existence humaine, puisque les produits du travail ont toujours eu (et auront toujours) une valeur d'usage. Le travail abstrait, lui, ne résulte pas directement du processus de travail lui-même. Il n'apparaît que dans l'échange, c'est-à-dire dans l'évaluation comparée de la valeur relative de chaque bien échangé. Sa détermination est donc éminemment sociale et dépend de la nature du système économique en place. Or, poursuit Marx, l'échange naît lui-même de la division du travail — et ce qui caractérise le capitalisme, c'est le primat de la valeur d'échange dans le processus de production, primat à travers lequel la production se rend indépendante des véritables besoins humains, le travail vivant étant ainsi transformé en un travail « mort » qu'instrumentalise le capital en faisant du besoin de valeur d'échange un but en soi. Mettre un terme à la division du travail reviendrait donc à mettre fin à l'aliénation de l'échange, en même temps qu'à réhabiliter la valeur du travail concret.

C'est ici qu'intervient la notion de plus-value (*Mehrwert*). Pour Adam Smith, la plus-value se forme naturellement sur le marché au cours de l'échange. Pour Marx, qui se situe ici dans le prolongement de Ricardo, elle est au contraire liée au processus de production. L'échange, affirme-t-il, ne peut être à l'origine d'aucun surplus, non seulement parce que tout échange est échange entre équivalents, mais aussi et surtout parce que la répartition entre salaires et plus-value se situe en amont de la circulation des biens. En outre, comme d'après Marx le facteur-capital n'est pas productif de valeur, la plus-value ne peut être qu'une partie de la valeur totale produite par le travail. C'est donc bien le processus de production qui détermine le montant total de la valeur produite et qui répartit cette valeur entre les salaires et les profits.

Pour expliquer comme se déroule cette répartition, Marx fait intervenir la notion déterminante de « force de travail », qu'il définit comme « l'ensemble des facultés physiques et intellectuelles qui existent dans le corps d'un homme, dans sa personnalité vivante, et qu'il doit mettre en mouvement pour produire des choses utiles »[36]. L'erreur d'Adam Smith, dit-il, est de n'avoir pas vu la différence entre le *travail* et la *force de travail*, celle-ci se distinguant « de sa fonction, le travail, tout comme une machine se distingue de ses opérations ». Or, ce que le capitaliste achète au travailleur, ce n'est pas tant son travail que sa force de travail, car il sait que celle-ci crée plus de valeur que la contrepartie monétaire que le travailleur en retirera. Et c'est précisément cette différence entre la valeur d'usage et la valeur d'échange de la force de travail qui constitue la plus-value. Le profit correspondant à la différence entre le produit, dont la mesure est l'équivalence produit-travail, et le salaire, dont la mesure exprime l'équivalence entre la force de travail et le travail correspondant (c'est-à-dire le travail socialement nécessaire pour reproduire cette force), la plus-value représente plus exactement la différence entre l'équivalence produit-travail et l'équivalence force de travail-travail correspondant à cette force. La valeur n'est en effet pas égale entre la force de travail ou travail-action, vendue par le travailleur et rémunérée par son patron, et le produit du travail ou travail-résultat,

effectué par le travailleur en échange de son salaire et vendu sur le marché par son patron. Comme la valeur de la force de travail n'a pour mesure que son coût de production, le patron s'efforcera de la rémunérer au plus juste, mais il cherchera à en vendre lui-même le produit au meilleur prix, c'est-à-dire à profiter de la force de travail au-delà du labeur rémunéré. La différence entre le prix auquel il achète la force de travail et le prix auquel il en vend le résultat constitue la plus-value.

La forme la plus simple de cette plus-value (« plus-value absolue ») consiste dans l'allongement de la durée du travail : le patron fait travailler le plus possible à salaire égal, c'est-à-dire sans payer en conséquence. La différence entre la durée de la journée de travail et le temps de travail exigé pour produire l'équivalent de ce qui est nécessaire à l'entretien quotidien du travailleur constitue un « surtravail » (*Mehrarbeit*) générateur de plus-value[37]. Une autre forme (« plus-value relative ») consiste au contraire pour le patron à rechercher un gain de productivité permettant de réduire le temps de travail rémunéré et, d'une façon plus générale, la valeur de ce qui est nécessaire à l'entretien de la force de travail. Dans tous les cas, le travailleur produit toujours plus pour son patron qu'il ne lui coûte, et ne reçoit jamais comme salaire toute la valeur qu'il a produite. Le système qui généralise ce type de pratique est le capitalisme. C'est pourquoi Marx caractérise la plus-value comme « l'exacte expression du degré d'exploitation de la force de travail par le capital ou du travailleur par le capitaliste ». Le capital cherche en effet à développer le plus possible la force de travail pour accroître la quantité de plus-value, tout en s'efforçant d'en réduire l’emploi le plus possible afin d'élever le taux de cette plus-value et d'accroître ainsi son taux de profit par rapport à la concurrence.

Dans une entreprise, la valeur produite est donc la somme de la valeur du capital constant (matières premières et amortissements de l'équipement), du capital variable (force de travail) et de la plus-value correspondant au surtravail non payé. La valeur rendue à travers l'échange résulte de la valeur du travail augmentée d'une plus-value qui contribue à faire augmenter le profit du capital sans pour autant se confondre avec lui : « Le taux de plus-value est l'essence inconnue et invisible, tandis que le taux de profit est le phénomène qui apparaît à la surface ». Cela signifie, non seulement que le salaire ne rémunère pas réellement le travail (il n'en est que l'équivalent imparfait, puisque la plus-value en est déduite), mais seulement la force de travail, c'est-à-dire la force produite par l'homme grâce aux moyens de subsistance qu'il retire de son travail, mais aussi que la richesse elle-même ne résulte pas tant du travail que de la soustraction systématique de la plus-value, qui permet au capital de s'accumuler en détournant à son profit une partie de la rétribution du travail qui lui est fourni. Le capitalisme ne s'enrichit pas grâce au travail, mais par l'exploitation du travail d'autrui.

Telle est la contradiction fondamentale entre le capital et le travail : « Le travail, essence subjective de la propriété, et pourtant exclu de la propriété ; le capital, travail objectifié et pourtant excluant le travail ». Selon Marx, l'homme est aliéné, dépossédé de son travail à proportion de la relation (ou de l'écart) existant entre la plus-value qu'il a créée et le salaire qu'il a reçu — interprétation qui n'est pas sans évoquer le « complexe de castration » dont parle Freud[38]. Le résultat final est une marchandisation généralisée de la vie sociale : les rapports d'échange et de production entre les hommes sont eux-mêmes réifiés, c'est-à-dire transformés en

objets et en rapports d'objets.

C'est dans cette perspective que Marx énonce deux théories quelque peu différentes de la valeur. Dans la première, qui est la plus connue et aussi la plus simple, toute marchandise contient et matérialise une certaine quantité de travail abstrait, et peut donc être mesurée en valeur par cette quantité de travail qu'elle incorpore. La question se pose alors de savoir comment la force de travail se répartit dans les différents secteurs de production de façon à donner l'impression qu'un certain « ordre » règne sur l'ensemble du marché. Dans la seconde théorie, la valeur de la force de travail est relative, c'est-à-dire uniquement considérée comme une relation entre la marchandise et le temps de travail socialement nécessaire pour la produire, ce qui permet de poser la valeur du travail, non plus comme un facteur concourrant à l'équilibre général, réel ou supposé, mais au contraire comme un élément de rupture vis-à-vis au système en place. C'est évidemment cette seconde théorie, plus « moderne », qui a surtout retenu l'attention des marxistes les moins orthodoxes[39].

En dernière analyse, seule la force de travail constitue donc la valeur. Le travail est créateur de valeur, mais n'en possède pas lui-même ; il mesure la valeur des biens, mais ne fait pas lui-même partie des biens mesurables ou mesurés[40]. Il n'est que la forme phénoménale prise par la force de travail qui en représente le substrat. Dans une certaine mesure, le travail est à la force de travail ce que le service des capitaux personnels (au sens de Walras) est à ces capitaux. Mais paradoxalement, alors qu'elle est par définition plus abstraite, seule la force de travail constitue une marchandise (offerte ou vendue sur le marché du travail) dont la valeur, affirme Marx encore une fois, provient du temps de travail nécessaire à sa production : « En tant que valeur, la force de travail représente le *quantum* social réalisé en elle »[41].

Au-delà de ces distinctions, le fait fondamental est que pour Marx l'homme se définit avant toutes choses comme un travailleur et un producteur. Si le travail est pour lui la mesure de la valeur, c'est qu'il est au fondement de la nature humaine, et c'est pourquoi tout développement social est d'abord un développement des forces productives. « Pour l'homme socialiste, écrit Marx, toute la prétendue histoire mondiale n'est rien d'autre que la création de l'homme par le travail humain »[42]. Le travail n'est donc pas le résultat d'une conjoncture donnée, caractérisée par exemple par la rareté relative des biens, mais une nécessité répondant à la nature même de l'homme. Utilisateur d'outils, transformateur du monde, l'homme manifeste son essence, exprime son humanité, au travers de ce mode de libération d'énergie qui lui est propre : le travail. Cela signifie que, pour Marx, l'homme ne produit pas seulement des choses, mais que par le travail, il se produit lui-même, que c'est en se confrontant à la matière, en s'affrontant à la nature, qu'il dégage dialectiquement sa propre nature : « En tant que travail utile, créateur de valeur d'usage, le travail est une condition nécessaire à l'existence de l'homme, indépendamment de la forme de société dans laquelle il vit, une nécessité naturelle qui sert de médiation pour l'échange de substance entre l'homme et la nature, donc pour la vie humaine [...] Le travail est de prime abord un acte qui se passe entre l'homme et la nature. L'homme y joue lui-même vis-à-vis de la nature le rôle d'une puissance naturelle [...] En même temps qu'il agit par ce mouvement sur la nature extérieure et la modifie, il modifie sa propre nature et développe les facultés qui y sommeillaient »[43]. Inversement, comme

le remarquent Bernard Perret et Guy Roustang, « le travail productif, parce qu'il affronte directement la contingence et la matérialité de l'existence humaine, implique la possibilité pour chaque individu de se considérer comme un producteur en puissance »[44].

L'idée d'aliénation, reprise par Marx sous l'influence de la philosophie de Feuerbach, acquiert alors toute sa portée : c'est bien parce que la nature humaine réside dans le travail que l'aliénation de ce travail équivaut pour l'homme à une véritable aliénation de son propre, de son être tout entier. L'anthropologie marxiste repose donc essentiellement sur une philosophie du travail. La cause de l'aliénation humaine est la division du travail, à laquelle la société communiste mettra un terme, permettant ainsi au travail social de coïncider à nouveau avec l'activité personnelle, et restituant du même coup à l'homme l'essence de son humanité.

Sur certains points, Marx voit incontestablement plus juste que les théoriciens classiques. Tel est le cas lorsqu'il souligne, contre Adam Smith, que l'échange d'une marchandise contre une autre diffère fondamentalement de l'échange du salaire donné par l'employeur contre le « travail vivant » produit par le travailleur, ou encore lorsqu'il constate que dans le régime capitaliste, ce ne sont pas les moyens de production qui sont au service des travailleurs, mais les travailleurs au service des moyens de production. Marx a également compris que le marché, contrairement à ce qu'affirment les libéraux, n'est pas une donnée « naturelle », mais une institution liée à un ordre social particulier — et qu'en outre, il n'exprime nullement l'ajustement spontané de l'ordre et de la demande, mais seulement, dans le meilleur des cas, celui de l'offre et de la demande *solvable*, c'est-à-dire de la demande assortie d'un pouvoir d'achat, ce qui permet de tenir pour inexistante la demande de ceux qui en sont démunis. Mais il n'en reste pas moins que le problème de la valeur reste chez lui irrésolu.

La réduction de la valeur de marché à la valeur-travail pose en effet des problèmes insurmontables, dans la mesure où elle revient à éliminer tout l'aspect *qualitatif* du travail. Partageant la croyance des classiques en la possibilité de quantifier la valeur (toute valeur étant mesurable, la valeur est inexistante là où le calcul rationnel ne permet pas de la mesurer) et faisant du travail l'unité de compte de cette quantification, Marx est contraint de poser cette unité comme quelque chose de socialement homogène, c'est-à-dire qu'il fait reposer le postulat d'une comparabilité des pratiques humaines sur l'idée que toute la diversité des formes de travail peut être ramenée à un travail « moyen », à un travail en soi. De fait, il ne cesse de parler d'« unités de travail », de « sommes de travail », de « masse de travail », etc., comme s'il s'agissait de choses concrètes et commensurables. Or, comme l'avait déjà observé Arturo Labriola, « personne jusqu'ici n'a encore découvert le moyen de ramener le travail de l'un au travail de l'autre »[45]. En d'autres termes, « le travail » n'est qu'une expression générale qui, dans la réalité, renvoie toujours à des grandeurs hétérogènes. « L'erreur où est tombé Marx, ajoute Labriola, tient à son obstination à traiter le travail comme une *quantité*, comme une *masse* divisible et qu'on peut répartir en quotités fixes et déterminées »[46].

Une autre objection, adressée par Georg Simmel à la théorie marxienne de la valeur-travail, est qu'il existe du travail inutile (par exemple le travail investi dans la

production d'un objet pour lequel il n'y a aucune demande). Il est évidemment difficile de soutenir que ce travail, même fourni en masse considérable, puisse être considéré comme un élément de la valeur. Inversement, un bien peut être très recherché et se voir donc conférer une grande valeur, alors que sa « production » n'a demandé aucun travail (par exemple s'il a été découvert par hasard). A cette objection, Marx semble avoir répondu par avance en déclarant qu'« aucun objet ne peut être une valeur s'il n'est pas une chose utile. S'il est inutile, le travail qu'il renferme est dépensé inutilement et, conséquemment, ne crée pas de valeur »[47]. Dans l'un de ses premiers écrits, dirigé contre Proudhon, il écrivait d'ailleurs déjà que « le temps nécessaire à la production d'un objet mesure exactement son degré d'utilité (*Nützlichkeitsgrad*) et détermine son rapport de proportion à la demande et par suite à la somme de richesse sociale ». Mais alors tout ce que Marx affirme par ailleurs à propos de la valeur-travail s'effondre instantanément. En effet, si par « travail », il faut entendre seulement « travail utile », alors ce n'est pas à la quantité de travail incorporé dans le produit que se mesure la valeur, mais bien à l'utilité de ce produit. En dernière instance, la valeur est ainsi reconduite à l'*utilité*, exactement comme chez les auteurs libéraux, qui se bornent à combiner l'utilité et la rareté. Si seul le travail utile mesure la valeur, la question se pose également de savoir comment s'explique la valeur de rareté (ce que l'abbé Galiani, dès 1750, appelait l'« utilité rare »). Bref, comme l'écrit Pierre Lantz, « en accolant la notion de travail au concept de valeur, la critique de l'économie politique est tombée dans le piège que lui tendait l'économie politique dont l'objet est précisément de ne rechercher dans le travail que la création de valeur »[48].

La théorie marxienne de la valeur-travail apparaît dès lors comme le point de vue d'un moraliste qui, alors même qu'il croit faire oeuvre « scientifique », ne raisonne en réalité que sur des essences. « En fait, estime André Piettre, il semble bien que Marx ait entendu élaborer une théorie de la valeur *plus philosophique qu'économique*. Derrière les faits mouvants (prix du marché), il entendait rechercher l'essence de la valeur ; derrière la réalité (de l'économie capitaliste), l'idéal (de l'économie humaine) »[49]. Telle est aussi la conclusion de Labriola : « Marx [...] a voulu atteindre la *substance* de l'économie elle-même. Il s'est posé un problème d'*absolu*, c'est-à-dire un problème qui n'a pas sa place dans une science positive. Son oeuvre est un essai merveilleux de *métaphysique économique*, une tentative pour déterminer l'*être en soi* des relations économiques... »[50].

S’il en est bien ainsi, la plus-value échappe finalement à toute possibilité de mesure. N'étant plus opératoire, elle devient elle aussi un simple concept métaphysique. « Au fond de toutes les démonstrations relatives au principe de la plus-value, écrit encore Labriola, il n'y a que cette idée du sens commun selon laquelle le travail aurait la faculté de produire au-delà des besoins personnels du travailleur et donnerait un excédent. Mais c'est là une proposition erronée ou tautologique. Elle est erronée, si l'on veut dire vraiment que le travail produit au-delà du besoin, puisque le besoin étant de sa nature infini et le travail, au contraire, bien vite épuisé, il s'ensuit que toujours et à chaque cas, le travail produit moins que ce dont on a besoin. Elle est tautologique, si l'on veut dire que le travail produit plus que le salaire, car alors on imagine le besoin déjà calculé sur le salaire, tandis qu'au contraire on voulait démontrer que le salaire se calcule sur le besoin. Impossible de trouver une troisième solution à ce logogriphe »[51].

On peut en outre se demander si c'est à bon droit que Marx affirme que l'échange marchand supprime la valeur d'usage, alors que c'est bien comme valeur d'usage, et non comme valeur d'échange, que le capital utilise la force de travail et la rétribue en biens de consommation nécessaires à sa reproduction. En fait, « lorsque, comme Marx, on tente une théorie de la valeur qui pose dialectiquement la relation entre valeur d'usage et valeur d'échange, en définissant le travail comme la valeur d'usage de la force de travail, on pose fort bien le problème de l'exploitation reposant sur la double modalité de la force de travail comme marchandise et comme capacité de travail productrice de valeur ; mais on ne peut mesurer le rapport entre la force de travail comme marchandise et comme capacité d'en produire puisqu'une valeur d'usage ne peut être mesurée et qu'on ne peut en donner une idée que par le prix des marchandises qu'elle a produites, alors que c'est ce prix que la notion de valeur devrait expliquer. En d'autres termes, le taux d'exploitation est posé arbitrairement, dans un modèle ; mais rien ne prouve la correspondance entre le modèle et l'exploitation réelle »[52].

Un autre problème inhérent à la théorie de Marx tient à la place que le travail est censé occuper dans la société communiste dont l'auteur du *Capital* annonce l'inéluctable avènement. Hannah Arendt a très bien vu qu'il existe une contradiction entre l'importance fondamentale que Marx attribue au travail et l'objectif qu'il s'assigne d'en délivrer l'humanité. Si la nature humaine se définit par le travail, et si la révolution communiste doit abolir le travail, que restera-t-il de l'homme ? « Si le travail est la plus humaine et la plus productrice des activités de l'homme, que se passera-t-il lorsque, après la Révolution, le travail sera aboli dans le royaume de la liberté, lorsque l'homme sera parvenu à s'en affranchir ? »[53]. La réponse la plus logique à cette question est évidemment que Marx n'entend nullement délivrer l'homme du travail, mais seulement du mode de production qui en a fait jusqu'à présent une activité aliénante et aliénée. La question de savoir ce que voulait dire Marx quand il affirmait que la société communiste réaliserait le dépassement (*Aufhebung*) du travail, n'en a pas moins donné lieu à des commentaires assez contradictoires[54]. Marx, en effet, ne met pas seulement en cause le système de production capitaliste, mais le principe même de la division du travail. Mais peut-on supprimer la division du travail sans abolir le travail lui-même ? Peut-on, à la limite, faire disparaître le « travail économique » et continuer à voir dans le travail l'essence de l'humanité ?

Marx semble avoir lui-même hésité entre plusieurs réponses. Dans *L'idéologie allemande*, polémiquant contre les thèses de Max Stirner, il affirme ainsi qu'« il n'est pas question de libérer le travail, mais de l'abolir ». En revanche, dans ses *Principes d'une critique de l'économie politique*, il écrit que « lorsque, dans sa forme immédiate, le travail aura cessé d'être la grande source de la richesse, le temps de travail cessera et devra cesser d'être la mesure du travail, tout comme la valeur d'échange cessera d'être la mesure de la valeur d'usage [...] Ne s'opérant plus au profit du surtravail, la réduction du temps de travail nécessaire permettra le libre épanouissement de l'individu ». Ces contradictions ont permis à certains commentateurs d'affirmer que le « jeune Marx » aurait véritablement envisagé d'abolir le travail, tandis que le « Marx de la maturité » n'aurait visé qu'à faire disparaître toute forme de travail aliénant[55].

Cette ambiguïté vis-à-vis du travail n'est en fait chez Marx que le reflet d'une ambiguïté plus profonde encore vis-à-vis du capitalisme et du procès d'aliénation qui le caractérise. En régime capitaliste, le travail est source d'aliénation, mais il peut être aussi, *et par là même*, source de libération, non seulement parce que toute contrainte que l'on subit suscite généralement le désir ou la volonté d'y mettre fin, mais aussi parce que l'aliénation peut elle-même constituer le moyen privilégié de son propre renversement. (Cette ambivalence, on le remarquera, n'est pas très différente de celle qui affecte le travail dans la tradition chrétienne, à la fois conséquence d'une « punition » et source possible de rédemption). La conviction de Marx, conforme à ses conceptions historicistes, est en effet que le capitalisme roule *de lui-même* vers sa fin. D'une part, la baisse tendancielle du taux de profit est censée se traduire par la paupérisation croissante du prolétariat. D'autre part, la façon dont Marx se représente la plus-value a pour résultat que, plus le travailleur produit de richesses, plus il s'appauvrit lui-même (« il devient une marchandise d'autant plus vite qu'il crée davantage de marchandises »), ce qui ne peut que favoriser chez lui l'émergence de la prise de conscience nécessaire à la mise en oeuvre de l'action révolutionnaire qui fera entrer l'humanité dans le « royaume de la liberté ». Le capitalisme creuse lui-même sa tombe au fur et à mesure qu'il produit plus de richesses et de biens, car ce faisant il transforme les travailleurs en prolétaires, les dotant ainsi de la conscience de classe d'où ils tireront l'énergie nécessaire pour prendre le contrôle du processus global de production. La société capitaliste contient donc en germe les conditions de son renversement dialectique, qui doit déboucher sur l'« appropriation collective des moyens de production ». Dans cette optique, remarque Leszek Kolakowski, « c'est parce qu'il déshumanise au plus haut point la classe ouvrière que le capitalisme doit inévitablement aboutir à une explosion révolutionnaire qui constituera alors le commencement d'une nouvelle société »[56]. Tel est donc le côté « positif » de l'aliénation : plus le capitalisme généralise son emprise, plus approche le moment où il s'inversera brutalement en son contraire, l'action révolutionnaire n'ayant pour but que de hâter ce processus inscrit de toute façon dans la nécessité historique. L'aliénation est à elle-même une garantie de sa propre disparition : il fallait que le travail fût aliéné au point où le capitalisme a poussé son aliénation pour que le travailleur puisse acquérir la certitude d'en être un jour délivré.

Comparé au féodalisme, dont il a liquidé les derniers vestiges, le capitalisme représente donc aux yeux de Marx un incontestable « progrès », puisqu'il constitue le « stade » ultime de la transition de l'humanité vers le communisme. Comme le souligne Bernard Perret, « pour Marx théoricien de la société de son temps, l'avènement du salariat constitue réellement un progrès, à cause et non pas malgré l'aliénation qu'il comporte [...] Marx théorise bel et bien le rôle positif de l'économie capitaliste comme force de mise en mouvement du social »[57]. C'est d'ailleurs cette position qui explique, entre autres, sa rupture avec Ferdinand Lassalle, son soutien à la cause nordiste dans la guerre civile américaine, ou encore la façon dont, en parfaite résonance avec les préjugés ethnocentriques occidentaux, il critique l'« indolence » et le manque d'ardeur au travail des habitants du Tiers-monde[58].

L'inconvénient, c'est que le contraire du capitalisme en représente aussi par définition le portrait inversé. Et de fait, Marx rêve d'une société nouvelle qui

conserverait toutes les valeurs positives du capitalisme (l'efficience, la productivité, le rendement, la création de biens et de services en quantité toujours plus grande), tout en mettant un terme à l'aliénation qui en a jusqu'ici constitué le prix. Cette société verrait la réconciliation miraculeuse de l'activité personnelle et du travail social, des intérêts individuels et des intérêts collectifs au sein d'une activité productrice posée comme autonome. Les individus producteurs resteraient toujours propriétaires de leur force de travail et disposeraient eux-mêmes de son produit. A terme, l'Etat lui-même « dépérirait », tout comme le politique, devenu inutile dans une société sans classes où seule serait prise en compte la quantité de travail concret dépensée par chacun. Marx s'oppose donc au capitalisme tout en restant sur son terrain : il prétend d'un même mouvement en conserver les avantages et en supprimer les inconvénients. Comme Smith, il se propose de distribuer du bonheur à tous les hommes au moyen d'un développement « scientifique ». Comme Ricardo, qui pense toute la machine économique à partir de la seule sphère productive, il continue à croire que l'abondance résulte avant tout de la productivité rationnelle et qu'elle constitue une finalité en soi[59].

Certes, à certains moments, et notamment dans ses derniers écrits, l'idée semble l'effleurer que la liberté se situe, non pas dans une autre forme d'économie, mais bien dans l'au-delà de l'économique. Au livre III du *Capital*, faisant allusion à la réduction de la journée de travail, il écrit ainsi : « A la vérité, le règne de la liberté commence seulement à partir du moment où cesse le travail dicté par la nécessité et les fins extérieures ; il se situe donc, par sa nature même, au-delà de la sphère de la production matérielle proprement dite »[60]. Mais il ne développe pas cette idée, qui contredit d'ailleurs la plupart de ses thèses. Pour l'essentiel, il entend libérer le travail et modifier le mode de production sans se demander s'il ne faudrait pas plutôt se libérer *du* travail et des exigences inhérentes à tout mode de production. Il ne voit pas que le système capitaliste marchand n'a pas seulement aliéné le travail, mais qu'il a aussi engendré l'idée même de la force de travail comme caractéristique fondamentale de la nature humaine, qu'il a aussi produit cette surdétermination métaphysique de l'homme comme producteur qu'il reprend lui-même à son compte. L'idée de prodigalité, de dépense symbolique, de gratuité, telle qu'on la trouvera par exemple chez un Georges Bataille, lui reste entièrement étrangère, car il ne parvient pas à énoncer une autre conception du travail que celle des classiques : labeur aboutissant à une production d'utilités. Enfin, il ne réalise pas que les travailleurs, devenus propriétaires des moyens de production, pourraient bien se retrouver tout aussi aliénés par cette propriété qu'ils l'étaient auparavant par leur dépossession. Marx croit que les contraintes inhérentes au productivisme disparaîtront du seul fait que celui-ci n'obéira plus à la logique du capital. En cela, constate Jean Baudrillard, il « aide à la ruse du capital, il persuade les hommes qu'ils sont aliénés par la vente de leur force de travail, censurant ainsi l'hypothèse bien plus radicale qu'ils pourraient l'être en tant que force de travail, en tant que force “inaliénable” de créer de la valeur par leur travail »[61].

Non seulement, enfin, Marx reste prisonnier des postulats essentiels de la pensée économique classique, qu'il critique pourtant avec vigueur, mais le « communisme » dont il se veut le théoricien se fonde lui-même sur un projet dont Louis Dumont a bien montré qu'il suppose en réalité l'individualisme méthodologique[62]. En même temps qu'il proclame la nature sociale de l'homme (« l'essence humaine de la nature

n'existe que pour l'homme social ») et qu'il dénonce la fiction contractualiste de l'individu isolé, dans laquelle il voit à juste titre une *représentation* propre à une situation historique donnée, Marx fait de la valeur-travail le moyen privilégié de la transparence sociale, ce qui équivaut à supprimer toute médiation entre l'individu et l'ensemble de la société. Or, c'est précisément l'idée que l'activité économique livre la clef de la transparence sociale qui fonde le modèle de l'individualisme libéral. En outre, la notion d'intérêt général ne se bâtit chez lui que par l'addition des intérêts individuels, en sorte que même sa théorie de la lutte des classes s'exprime dans le cadre d'une représentation individualiste de la société. Sous des apparences superficiellement « holistes », la pensée de Marx radicalise donc l'individualisme théorique des fondateurs de l'économie politique du XVIIIe siècle en faisant de l'humanité une simple totalité abstraite fondée sur l'individu moderne tel que le capitalisme n'a cessé de le promouvoir. Son « jugement hiérarchique », dit Louis Dumont, se résume en deux formulations essentielles : « 1) L'individu est premier par rapport à la société. 2) La relation entre l'homme et la nature (le travail) est première par rapport aux relations entre les hommes (la propriété privée est une relation avec la nature, mais médiatisée par le consensus humain) »[63]. Dans la société sans classes, la division du travail ayant été abolie, on se trouvera donc devant une juxtaposition d'individus libres devenus du même coup des êtres sociaux complets. « L'individu a ici son apothéose, il est devenu une société à lui tout seul »[64]. On pourrait dire, de ce point de vue, que Marx n'a jamais été que « le dernier des classiques »[65].

Le principal contenu utopique de la pensée de Marx, observe de son côté André Gorz, « c'est que le prolétariat y est destiné à réaliser l'unité du réel comme unité de la Raison : des individus dépouillés de tout intérêt comme de tout métier particuliers vont s'unir universellement afin de rendre leur collaboration rationnelle et volontaire et produire ensemble, par une même praxis commune, un monde qui sera totalement leur [...] L'utopie marxienne, le communisme, se donne ainsi comme la forme achevée de la rationalisation : triomphe total de la Raison et triomphe de la Raison totale ; domination scientifique de la nature et maîtrise scientifique réflexive du processus de cette domination »[66]. « Faute de concevoir un autre mode de richesse sociale que celui fondé sur le travail et la production, conclut Baudrillard, le marxisme ne fournit plus, à long terme, d'alternative réelle au capitalisme [....] puisqu'il est clair que tous les perspectives ouvertes à partir des contradictions du mode de production nous enfoncent désespérément dans l'économie politique »[67].

*

La façon dont on applique aujourd'hui indistinctement le mot de « travail » à toute forme d'activité ou d'occupation régulière, en opposition directe à l'idéal hérité de l'Antiquité, reflète assez bien les théories que l'on vient de survoler. Ouvriers, cadres, artistes, chercheurs, intellectuels, créateurs : désormais, tout le monde « travaille ». Les paysans eux-mêmes se sont transformés en « producteurs agricoles », ce qui montre que leurs tâches quotidiennes ne définissent plus un mode de vie irréductible à tout autre

Ce travail omniprésent demande cependant à être saisi et défini avec précision.

« Le “travail”, au sens contemporain, écrit André Gorz, ne se confond ni avec les besognes, répétées jour après jour, qui sont indispensables à l'entretien et à la reproduction de la vie de chacun ; ni avec le labeur, si astreignant soit-il, qu'un individu accomplit pour réaliser une tâche dont lui-même ou les siens sont les destinataires et les bénéficiaires ; ni avec ce que nous entreprenons de notre chef, sans compter notre temps et notre peine, dans un but qui n'a d'importance qu'à nos propres yeux et que nul ne pourrait réaliser à notre place. S'il nous arrive de parler de “travail” à propos de ces activités — du “travail ménager”, du “travail artistique”, du “travail” d'autoproduction — c'est en un sens fondamentalement différent de celui qu'a le travail placé par la société au fondement de son existence, à la fois moyen cardinal et but suprême... Car la caractéristique essentielle de ce travail-là — celui que nous “avons”, “cherchons”, “offrons” — est d'être une activité dans la sphère publique, demandée, définie, reconnue utile par d'autres et, à ce titre, rémunérée par eux. C'est par le travail rémunéré (et plus particulièrement par le travail salarié) que nous appartenons à la sphère publique, acquérons une existence et une identité sociales (c'est-à-dire une “profession”), sommes insérés dans un réseau de relations et d'échanges où nous nous mesurons aux autres et nous voyons conférés des droits sur eux en échange de nos devoirs envers eux. C'est parce que le travail socialement rémunéré et déterminé est — même pour celles et ceux qui en cherchent, s'y préparent ou en manquent — le facteur de loin le plus important de socialisation que la société industrielle se comprend comme une “société de travailleurs” et, à ce titre, se distingue de toutes celles qui l'ont précédée »[68].

Ainsi, poursuit André Gorz, « la rationalisation économique du travail n'a pas consisté simplement à rendre plus méthodiques et mieux adaptées à leur but des activités productrices préexistantes. Ce fut une révolution, une subversion du mode de vie, des valeurs, des rapports sociaux et à la nature, l'invention au plein sens du terme de quelque chose qui n'avait encore jamais existé. L'activité productrice était coupée de son sens, de ses motivations et de son objet pour devenir le simple moyen de gagner un salaire. Elle cessait de faire partie de la vie pour devenir le moyen de “gagner sa vie”. Le temps de travail et le temps de vivre étaient disjoints ; le travail, ses outils, ses produits acquéraient une réalité séparée de celle du travailleur et relevaient de décisions étrangères. La satisfaction d'“œuvrer” en commun et le plaisir de “faire” étaient supprimés au profit des seules satisfactions que peut acheter l'argent [...] La rationalisation économique du travail aura donc raison de l'antique idée de liberté et d'autonomie existentielle. Elle fait surgir l'individu qui, aliéné dans son travail, le sera aussi, nécessairement, dans ses consommations et, finalement, dans ses besoins »[69].

Dans un pays lointain, asiatique ou africain, un industriel européen, constatant naguère le peu d’ardeur au travail des gens qu’il employait, eut un jour l’idée de doubler leur salaire, pensant ainsi les faire travailler plus. Le résultat, paradoxal à ses yeux, fut que les indigènes décidèrent de travailler deux fois moins, puisque cela leur suffisait à obtenir ce qu’ils gagnaient auparavant. La même observation a été faite par Max Weber, à propos du travail aux pièces : « Comme l’intérêt de l’entrepreneur s’accroît avec l’augmentation du rendement, on a le plus souvent cherché à accélérer l’engrangement de la récolte en élevant le taux de rémunération du travail aux pièces. On s’est ainsi efforcé d’intéresser les ouvriers en leur donnant l’occasion de gagner en un temps très court un salaire inhabituellement élevé. Cependant, des

difficultés particulières sont apparues. L'augmentation du taux de rémunération du travail aux pièces a souvent eu pour résultat, non pas d'élever, mais de réduire le rendement au travail pour une période donnée, l'ouvrier réagissant à l'augmentation de salaire par une réduction de la production journalière […] Le gain supplémentaire l'attirait moins que la réduction de son travail […] L'homme ne désire pas “par nature” gagner de plus en plus d'argent, mais il désire, tout simplement, vivre selon son habitude et gagner autant d'argent qu'il lui en faut pour cela »[70].

Ces anecdotes illustrent à la perfection l'antagonisme existant entre deux logiques bien différentes : celle du « c'est assez » et celle du « toujours plus ». Curieusement, ce sont bien souvent les habitants des sociétés les plus pauvres qui jugent le plus spontanément que « c'est assez », tandis que ceux des pays riches veulent obtenir « toujours plus ».

Depuis 1850, dans les pays occidentaux, la productivité a augmenté en moyenne de 1,5 à 3 % par an. On produit aujourd'hui vingt fois plus qu'il y a un siècle et demi. Est-on vingt fois plus heureux ? L'est-on seulement deux fois plus ? Une fois atteint un niveau de vie général excédant largement la satisfaction des besoins essentiels, toute société se trouve, théoriquement au moins, confrontée à un choix : soit poursuivre une fuite en avant dans la multiplication des besoins, la fièvre de la production, de la croissance et de la consommation ; soit travailler moins, mieux redistribuer et rechercher la qualité de la vie plutôt que l'augmentation constante du nombre des objets possédés. « En étant vingt-cinq fois plus productifs en 1990 qu'en 1830, écrit Xavier Patier, nous aurions pu nous payer le luxe de travailler vingt-cinq fois moins. Et nous avons préféré clouer vingt-cinq fois les oisifs au pilori. Nous avons rendu le plein emploi impossible pour n'avoir voulu que l'emploi. N'y avait-il pas une autre voie ? »[71]. Il y en avait une, bien sûr, mais le choix n'a pas été posé.

En l'espace de trente ans, la durée annuelle du travail à plein temps a diminué d'un tiers, alors que la production a plus que doublé. Grâce aux gains de productivité, on produit désormais toujours plus de biens et de services avec toujours moins d'heures de travail. Cette constante pourrait elle aussi conduire à faire un choix. André Gorz résume l'alternative en ces termes : « Nous produisons des richesses croissantes avec des quantités décroissantes de travail. Donc, de deux choses l'une : ou bien on cherche à distribuer le travail nécessaire sur tout le monde, en en abaissant progressivement la durée, ou bien on fait naître une “société duale” avec, d'un côté, une minorité d'hyperactifs et, de l'autre, une majorité de précaires, de chômeurs et d'exclus »[72].

C'est de toute évidence la seconde solution qui prévaut aujourd'hui. Plus le travail se révèle aliénant, moins on veut s'en libérer. Plus la notion même de société du travail entre en crise, plus l'obsession de l'emploi règne dans tous les esprits. Nous continuons ainsi à supporter les conséquences de l'idéologie du travail au moment même où les conditions commencent à être réunies qui permettraient de l'abandonner. « Dans la majorité des cas, remarquait Georges Friedmann, l'homme est supérieur à son travail ». Notre époque, qui ne semble capable de penser la sortie du travail salarié qu'en termes de chômage et d'exclusion, serait bien inspirée de ne pas l'oublier.

A. B.

1. *Age de pierre, âge d'abondance. L'économie des sociétés primitives*, Gallimard, 1976.

2. A ce sujet, cf. surtout Hannah Arendt, *La condition de l'homme moderne*, Calmann-Lévy, 1961.

3. « Fondements symboliques du revenu de citoyenneté. Pour une création mondiale de revenus de citoyenneté nationaux », in *Transversales*.

4. Politique III, 2, 8. On sait aussi que l'un des motifs de l'hostilité de Platon à l'endroit des sophistes (Protagoras, Gorgias, Prodicus) est que ceux-ci acceptaient de se faire payer pour leur enseignement philosophique.

5. *Métamorphoses du travail. Quête du sens. Critique de la raison économique*, Galilée, 1991, pp. 26-28.

6. *Mythe et pensée chez les Grecs*, Découverte, 1990, p. 296.

7. *De Officiis* I, 42.

8. Ce sens a survécu en français dans l'expression qui évoque le « travail » de la femme en train d'accoucher et les douleurs qui l'accompagnent.

9. Op. cit., pp. 28-29.

1O. *La part maudite. Précédé de : La notion de défense*, Minuit, 1990, p. 168.

11. *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*, vol. 1, Flammarion, 1991, p. 65.

12. Ibid., livre I, chap. 5, p. 100.

13. Ibid., livre I, chap. 6, p. 120.

14. Ibid., livre I, chap. 5, p. 101.

15. Ibid., livre I, chap. 4, p. 91.

16. *Homo Aequalis. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Gallimard, 1977, p. 225.

17. Ibid., p. 122.

18. Op. cit., livre I, chap. 6, p. 119.

19. Ibid., livre I, chap. 8, p. 135.

20. *Principes de l'économie politique*, chap. I.

21. André Piettre, *Pensée économique et théories contemporaines*, 5e éd., Dalloz, 1970, p. 93. La notion de rareté tend en outre à faire de la relation économique un jeu à somme nulle (ce qu'elle n'est pas), puisque dans un univers entièrement assujetti à la rareté, on ne saurait donner à l'un sans prendre à l'autre. Simmel a fait observer que du point de vue économique, le moment de l'utilité

correspond à la demande, celui de la rareté à l'offre. Thorstein Veblen (*Théorie de la classe de loisir*, Gallimard, 1970) montre également que le prix et l'utilité d'un bien n'épuisent sa signification, dans la mesure où ce bien est aussi l'exposant d'un statut social. L'objet économique devient ainsi le référent de l'objet-signe. Cf. à ce sujet Jean Baudrillard, *Le système des objets*, Gallimard, 1968.

22. *Contradictions économiques*, Paris 1867, II, 59.

23. *Le Capital*, livre I, in *Oeuvres. Economie*, vol. 1, Gallimard-Pléiade, 1963.

24. On rappellera ici que Marx n'a achevé et publié de son vivant que le livre premier du *Capital*, qui contient l'essentiel de sa théorie de la valeur. Les trois autres livres ont été collationnés après sa mort par Engels et Kautsky.

25. *Questiones in X libros Ethicorum*, Paris 1513, 1, V, q.16.

26. « L'utilité d'une chose fait de cette chose une valeur d'usage » (*Le Capital*, livre I, op. cit.).

27. Ibid.

28. Ibid.

29. Marx écrira en 1875 : « Le travail n'est pas la *source* de toute richesse. La *nature* est tout autant la source des valeurs d'usage (qui sont bien, tout de même, la richesse réelle !) que le travail, qui n'est lui-même que l'extériorisation d'une force naturelle, la force de travail de l'homme » (*Critique des programmes de Gotha et d'Erfurt*, p. 22).

30. *Le Capital*, livre I, op. cit.

31. Ibid.

32. Ibid.

33. Ibid. Une théorie analogue avait déjà été énoncée par Thomas Hodgskin, qui écrivait en 1825, dans sa *Défense du travail*, qu'« il n'y a pas et ne peut y avoir d'autre règle pour évaluer la valeur relative des marchandises, que la quantité de travail requise pour les produire ».

34. Michel Henry, *Marx*, Gallimard, 1976, montre de façon convaincante que Marx a élaboré sa notion de « travail vivant » à partir d'une réflexion sur le corps.

35. *Critique de l'économie politique*, in *Oeuvres I*, Gallimard-Pléiade, p. 287.

36. *Le Capital*, livre I, op. cit.

37. « Bien qu'il semble résulter d'un accord contractuel librement consenti, ce surtravail reste, dans son essence, du travail forcé. Il s'exprime dans une plus-value, et celle-ci se matérialise dans un surproduit » (*Oeuvres. Economie*, vol. 2, Gallimard-Pléiade, 1979, p. 1486).

38. « Ce que Freud appelait complexe de castration, écrit à ce propos Ernst Bornemann, c'est-à-dire le fait que l'homme soit séparé de sa puissance, n'est pas un phénomène humain universel, mais la réflexion psychique de la séparation de la force de travail de l'être humain d'avec la personnalité du travailleur, “sa transformation en une chose, en un objet qu'il vend sur le marché”. Le complexe de castration résulte des propriétés “castratrices” (Marx) du travail salarié » (*Psychanalyse de l'argent. Une recherche critique sur les théories psychanalytiques de l'argent*, PUF, 1978, p. 428). On sait que pour Freud, le travail constitue aussi un élément fondamental de toute vie proprement humaine. « Aucune technique de conduite vitale autre que le travail, écrit-il, n'attache l'individu plus solidement à la réalité que constitue la société ».

39. Tonio Negri a ainsi pu soutenir que, dans la société actuelle, « la première forme de la loi de la valeur s'épuise et rejoint la seconde forme de la loi. Mais, et ceci est fondamental, au sein même de

cette jonction, la loi de la valeur se trouve radicalement renouvelée, dépassant définitivement la structure et la réalité dialectique de la définition » (« Valeur-travail : crise et problèmes de reconstruction dans le post-moderne », in *Futur antérieur*, 10, 1992, p. 32). A cette idée se rattache la conviction que l'exploitation a atteint de nos jours une telle ampleur que la forme dialectique de la loi de la valeur ne permet même plus de la mesurer.

40. « Le travail est la substance et la mesure inhérente des valeurs, mais il n'a lui-même aucune valeur. Dans l'expression *valeur du travail*, l'idée de valeur est complètement éteinte ».

41. *Le Capital*, livre I, op. cit., p. 719. Pour distinguer entre travail et force de travail, Marx a parfois recours aux notions aristotéliciennes de travail « en puissance » (la force de travail) et de travail « en acte ». En dépit de ce qu'il affirme, la force de travail ne se ramènerait donc pas à une réserve de force mesurable de façon purement « physique » ou matérielle. Pour désigner cette force de travail, Marx a d'abord utilisé l'expression d'*Arbeitsvermögen*, puis à partir de 1863, date à laquelle il entame la rédaction du *Capital*, celle d'*Arbeitskraft*. Jacques Bidet estime que ce changement de terminologie signale le passage à une nouvelle catégorie philosophique. Michel Vadée soutient un avis contraire (*Marx penseur du possible*, Méridiens-Klincksieck, 1992, pp. 269-300).

42. *Economie et politique*, 1844, éd. Costes, p. 40.

43. *Le Capital*, livre I, op. cit.

44. Art. cit., p. 127.

45. *Karl Marx. L'économiste, le socialiste*, Marcel Rivière et Cie, 1922, p. 153.

46. Ibid.

47. *Le Capital*, livre I, op. cit., p. 568.

48. « Travail : concept ou notion multidimensionnelle ? », in *Futur antérieur*, 10, 1992, p. 38.

49. *Marx et le marxisme*, PUF, 1966, p. 49.

50. Op. cit., p. 132.

51. Ibid., p. 160.

52. Pierre Lantz, art. cit., p. 40. Jean Baudrillard estime pour sa part que la façon dont Marx fait usage de la distinction entre valeur d'échange et valeur d'usage montre elle-même qu'il ne parvient pas à sortir de la perspective du travail productif. De la présupposition de la valeur d'usage dans le système de Marx, comme une valeur concrète située au-delà (ou en-deçà) de l'abstraction de la valeur d'usage, il écrit qu'elle n'est « que l'effet du système de la valeur d'échange, un concept produit par lui et où il s'accomplit. Loin de désigner un au-delà de l'économie politique, la valeur d'usage n'est que l'horizon de la valeur d'échange » (*Le miroir de la production ou l'illusion critique du matérialisme historique*, Galilée, 1975, 2e éd. : Poche-LGF, 1994, p. 10). Et plus loin : « En fait [...] c'est la valeur d'échange qui fait apparaître la valeur d'usage des produits comme son horizon anthropologique, c'est la valeur d'échange de la force de travail qui fait apparaître sa valeur d'usage » (p. 16).

53. Hannah Arendt, *La crise de la culture*, op. cit., p. 36.

54. Cf. à ce sujet Avner Cohen, « Marx — From the Abolition of Labour to the Abolition of the Abolition of Labour », in *History of European Ideas*, 1993, 4, pp. 485-502.

55. L'opposition entre les « deux Marx » a, comme on le sait, surtout été théorisée par Louis Althusser, qui n'a pas hésité à parler d'une véritable « coupure épistémologique » au-delà de laquelle Marx aurait abandonné ses perspectives « humanistes » de jeunesse. Tel est aussi le point de vue soutenu par Ali Rattansi, *Marx and the Division of Labour*, Macmillan, London 1982. L'opposition est

au contraire relativisée par les tenants de l'« humanisme » marxien, qu'il s'agisse de Herbert Marcuse (*Raison et révolution. Hegel et la naissance de la théorie sociale*, Minuit, 1968), Schlomo Avineri (*The Social and Political Thought of Karl Marx*, Cambridge University Press, Cambridge 1968), Isidor Wallimann (*Estrangement. Marx's Conception of Human Nature and the Division of Labor*, Greenwood, Westport 1981), Istvan Meszaros, etc. Tous ces auteurs, à l'exception de Marcuse, mettent l'accent sur le rôle positif que pourrait continuer à jouer le travail dans une société émancipée de l'aliénation capitaliste.

56. « Pourquoi avons-nous besoin d'argent ? », in *L'esprit révolutionnaire. Suivi de : Marxisme — utopie et anti-utopie*, Complexe, Bruxelles 1978, p. 209.

57. « La politique sans l'économie ? A propos des “Métamorphoses du travail” d'André Gorz », in *Esprit*, mars-avril 1990, p. 97.

58. Dans ses articles sur la colonisation anglaise aux Indes, Marx écrit ainsi que, malgré toutes les cruautés qu'elle a pu engendrer, celle-ci n'en a pas moins eu des vertus positives dans la mesure où elle a tiré de l'« inactivité » et de la « léthargie » des régions du monde que des structures sociales « archaïques » maintenaient dans un total mépris du travail.

59. « N'oublions pas, écrit à ce propos Michel Henochsberg, que la très libérale école classique anglaise, Ricardo en tête, pense toute la machine économique à partir de la sainte sphère productive, seule créatrice de valeurs. Et le marxisme, qui a servi de référence à l'expérience communiste, n'est que la continuation critique de cette perspective [...] Les pays de l'Est représentaient en fait l'extrémité du dessein moral et utilitaire de la pensée économique occidentale : une politique économique, donc l'Etat, pour produire plus et mieux, en vue d'améliorer le bien-être général » (« L'économie victorieuse », in *Libération*, 12 février 1990.

60. *Oeuvres. Economie*, vol. 2, op. cit., p. 1487.

61. Op. cit., p. 17.

62. Op. cit., pp. 145-156.

63. Ibid., p. 183.

64. Ibid., p. 165.

65. Cf. Michel Herland, « Marx économiste », in *Les Cahiers du fédéralisme*, septembre 1978, p. 91.

66. Op. cit., pp. 43-45.

67. Op. cit., p. 15.

68. Op. cit., pp. 25-26.

69. Ibid., pp. 36-37.

70. *L’éthique protestante et l’esprit du capitalisme*, Agora-Plon, 1985, pp. 60-61.

71. *Pour en finir avec le travail*, Table ronde, 1992, p. 30.

72. *Le Monde*, 14 avril 1992, p. 2.